Über die
Möglichkeit eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

der

hochwürdigen theologischen Facultät der Universität Rostock

vorgelegt

von

Dr. phil. Oscar Bensow

aus Stockholm.

Rostock.

Druck von Adler's Erben.

1898.

Der Hochwürdigen Theologischen Facultät zu Rostock, welche meine Studien aufs gütigste unterstützt, und insbesondere dem Vertreter der systematischen Theologie Herrn Consistorialrat Professor Dr. L. Schulze, welcher durch seine wertvollen Ratschläge diese Dissertation in hohem Grade gefördert hat, bitte ich auf dem ersten Blatt meinen tiefgefühlten Dank aussprechen zu dürfen.

Inhalt.

Seite

Vorwort.

Litteraturverzeichnis 9

Die wichtigsten geschichtlich gegebenen Momente des Beweises: Das „quo nihil majus cogitari potest" [Anselm] 11 — Das „Ens summe perfectum" [Cartesius] 14 — Die „Substantia una infinita" [Spinoza] 16 — Die Möglichkeit des „Ens perfectissimum" [Leibniz] 17 — Die Leibniz-Wolff'sche Schule. Das „Ens realissimum" [Baumgarten] 18 — „Das absolutnotwendige Wesen" [Mendelssohn, Kant] 18 . . . . . 11—18

Kants Kritik des ontologischen Beweises: „Das transscendentale Ideal" 19 — Kants Argumente: Das erste Argument 22 — Das zweite Argument [gegen Cartesius] 23 — Das dritte Argument [gegen Leibniz] 24 — Das vierte Argument [gegen Spinoza] 27. Die Einwände dagegen: Schelling 28, Hegel 29, Schleiermacher 30, Dorner 31 — Das fünfte Argument [Sein ist kein reales Prädikat] 32 — Das sechste Argument 36 . . . 19—38

Positive Darstellung eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes in Anschluss an Cartesius. Die Stellung der Frage nach Kant 38 — Eine andere Form des ontologischen Beweises [Cartesius] 39 — Versuch einer Ausführung, Vervollständigung und Vertheidigung dieses Beweises. Die Gottesidee ist im menschlichen Bewusstsein enthalten 41 — Kein Produkt des Menschen 42 . . . . . 38—46

Die Bedeutung des Beweises: Gottes Wesen nicht erkennbar 47 — Gottes Selbstoffenbarung das fundamentum demonstrationis 47 — Die Notwendigkeit der speciellen Offenbarung 52.

Verzeichnis der behandelten oder citierten Schriftsteller.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552726_0021

Die Frage über die Möglichkeit eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes ist mit der Kritik Kants so eng verbunden, dass man die Frage fast so formulieren könnte: ist die Unmöglichkeit eines jeden ontologischen Gottesbeweises von Kant wirklich unwiderleglich dargethan?

Unsere Untersuchung wird sich also hauptsächlich auf die kantische Kritik des ontologischen Beweises concentrieren, um nach einer Antikritik derselben — wobei natürlich auch die wichtigsten Einwände der Theologie und der Philosophie nach Kant berücksichtigt werden müssen — die Fragen beantworten zu suchen: ist ein ontologischer Beweis für das Dasein Gottes überhaupt möglich? und — wenn wir diese Frage bejahen — welche Bedeutung für die christliche Theologie kann einem solchen Beweise beigelegt werden?

Wie bekannt schreibt Kant den ontologischen Gottesbeweis, den er kritisiert, dem Cartesius zu, aber in der That kommen in dem Beweis, gegen welchen die kantische Kritik gerichtet ist, Momente vor, die wir vergebens bei Cartesius suchen und erst bei Leibniz und seinen Nachfolgern finden,

während der Beweis des Cartesius, wie bekannt, nur eine Ausführung des berühmten Anselm'schen Beweises ist.

Um die kantische Kritik recht zu verstehen, halten wir es darum für nothwendig die wichtigsten Phasen des Beweises vor Kant einleitungsweise kurz zu berücksichtigen, wobei es sich natürlich nicht darum handelt eine irgend wie vollständige Darstellung zu geben, sondern nur einige für unseren Zweck besonders wichtige Momente hervorzuheben. Ebenso werden wir in der Geschichte des ontologischen Beweises nach Kant nur die Einwände berücksichtigen, welche für oder gegen Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises erhoben worden sind. Denn, weil der ontologische Beweis ein Beweis für das Dasein eines persönlichen, theistisch aufgefassten Gottes sein will, fallen diejenigen Beweise, die nur einen pantheistisch aufgefassten Gott darthun wollen oder können eigentlich ausser Betracht.

Litteraturverzeichnis.[1]

Anselmus. Monologium. Proslogium. Liber Apologeticus contra Gaunilonem.
Cartesius. Meditationes. Principia philosophiae.
Spinoza. Ethica.
Leibniz. Meditationes de cognitione, ver tate et ideis [in „Acta Eruditorum" 1684].
Mendelssohn. Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften.
Kant. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.
Kant. Kritik der reinen Vernunft. [Kehrbach.]
Fichte. Sämmtliche Werke. B. I, V.
Schelling. System der ges. Philosophie. B. VI.
Schelling. Philosophie der Myth. u. Offenb.
Hegel. Werke. B. XI, XII.
Schleiermacher. Dialektik.

Chalybäus. Hist. Entwickl. d. spec. Philosophie.
Heyder. Die Lehre von den Ideen.
Trendelenburg. Logische Untersuchungen.
Sigwart. Logik [2. Aufl.]
Rabus. Logik und System der Wissenschaften.
Fischer, K. Geschichte d. n. Philosophie, B. I.
Falckenberg. Geschichte d. n. Philosophie.

Bertling. Die Erkennbarkeit Gottes.
Daub. Philos. und theol. Vorlesungen.
Döderlein. Was fehlt dem ontologischen Beweis? [Ztschr. f. Philos. u. phil. Kritik 1886.]
Fortlage. Kritik der Beweise für's Dasein Gottes.
Hasse. Anselm von Canterbury.

---

[1]) Die neuere Litteratur habe ich, soweit sie mir zugänglich gewesen ist, durchgearbeitet, zähle aber hier nur die Werke auf, welche in der Abhandlung citiert sind.

Jahnke. Ueber den ontologischen Beweis. Program. Stralsund. 1874.
Köstlin, J. Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung.
Runze. Der ontologische Gottesbeweis.
Sachsse. Über die Möglichkeit, Gott zu erkennen. Vortrag der theol. Konferenz zu Giessen. 1888.
Schmidtborn. Darlegung und Prüfung der Kant'schen Kritik des ontologischen Beweises für's Dasein Gottes. 1877.

Barry. What is Natural Theology?
Biedermann. Christliche Dogmatik. 1869.
Caird. Einleitung in die Religionsphilosophie. Übers. v. Ritter.
Dorner. System d. christl. Glaubenslehre.
Hettinger. Fundamentaltheologie.
Kahnis. Die lutherische Dogmatik.
Kähler. Die Wissenschaft der christl. Lehre.
Lipsius. Dogmatik. [2. Aufl.].
Nösgen. Symbolik.
Peip. Religionsphilosophie,
Pfleiderer. Religionsphilosophie [1878].
Ritschl. Die chr. Lehre v. d. Rechtf. u. Vers. B. III.
Schulze, L. Vom Menschensohn und vom Logos.
Schulze, L. Die Theologie der Offenbarung, ihr Fortschritt und ihre Aufgabe in der Gegenwart. Eine Rede. Rostock 1894.
Strauss. Die christliche Glaubenslehre.
Strauss, V. Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft.
Ulrici. Gott und der Mensch.

Beck. Erklärung des Briefes Pauli an die Römer.
Cremer Biblisch-theologisches Wörterbuch
Godet. Commentar zu dem Brief an die Römer. Bearb. v Wunderlich.
Hofmann. Der Brief Pauli an die Römer.
Lange. Der Brief Pauli an die Römer.
Nösgen. Commentar über die Apostelgeschichte des Lukas.
Nösgen. Geschichte der Apostolischen Verkündigung.
Philippi. Commentar über den Brief Pauli an die Römer.
Rückert. Commentar über den Brief Pauli an die Römer.
Tholuck. Commentar zum Brief an die Römer.
Weiss, B. Der Brief an die Römer.

Den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, so wie wir denselben bei Anselmus in seinem Proslogium Cap. 2—3 finden, können wir kurz so zusammenfassen:

> Wenn ich Gott denke, denke ich das Höchste, das Vollkommenste, was gedacht werden kann (quo nihil majus cogitari potest). Dächte ich nun dieses als nur in meinem Denken (in intellectu) und nicht auch in der Wirklichkeit (in re) existierend, so könnte ich ja etwas denken, was so wohl *in intellectu* als auch *in re* existiere, und dieses wäre ja höher, vollkommener als das, was ich eben als nur *in intellectu* existierend gedacht hatte. Das als nur *in intellectu* existierend Gedachte kann also nicht das Postulat, das gedacht sein Sollende *quo nihil majus cogitari potest,* sein, sondern dieses muss notwendig als auch *in re* existierend gedacht werden.

Der Beweis würde also, wenn wir denselben auf aristotelische Weise als einen Syllogismus nach der ersten Figur aufstellen, folgendermassen aussehen:

Quo nihil majus cogitari potest muss als wirklich (in re) existierend gedacht werden;
Gott = *quo nihil majus cogitari potest;*
Also: Gott muss als wirklich (in re) existierend gedacht werden.

Wenn wir nun von der Unbestimmtheit des Mittelterminus hinwegsehen und annehmen, dass aus demselben der Gottesbegriff des Christenthums deduciert werden kann — was Anselmus in Cap. 5 ff. seiner Schrift zu thun versucht — so erkennen wir damit die Richtigkeit des Untersatzes an.

Wie steht es nun aber mit dem Obersatz? Unter den verschiedenen Bemerkungen, die gegen denselben von Anselms Tagen bis zu unserer Zeit gemacht worden sind, ist der ohne Frage wichtigste Einwand derjenige, den schon der Zeitgenosse Anselms, der Mönch Gaunilo, in seinem „liber pro insipiente" als Hauptargument anführte, indem er betonte, dass, wenn Gott auch als „Quo nihil majus cogitari potest" gedacht wird, folgt daraus nicht, dass Gott als notwendig existirend gedacht werden muss. Dieses würde nämlich involvieren, dass *habere rem in intellectu* oder *esse in intellectu* dasselbe wäre als *intelligere rem esse* — eine Gleichung, die Anselm selbst verworfen hatte — und das Demonstrandum wäre also schon vorausgesetzt.

Auf dieselbe Weise würde man, argumentiert Gaunilo, auch beweisen können, dass die alle Länder der Welt in Schönheit überragende Insel, die irgendwo im Weltmeer zu finden sein soll, wenn sie auch niemand gefunden hat, als notwendig existierend gedacht werden müsse, weil sie ja viel schöner wäre, wenn sie wirklich existirte, als wenn sie nur in intellectu zu finden wäre.[1])

Dagegen wendet aber Amselm in seinem „liber apologeticus" ein, dass, was er in seiner Beweis-

[1]) Dasselbe Argument finden wir auch bei Thomas ab Aquino: „Non sequitur esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum." (Summa theol. p. 1. qu. 2. art. 1.)

führung gesagt, nur vom „id quo nihil majus cogitari potest" gelte, denn dieser Begriff allein sei allen anderen insofern ungleich, dass er nur als reines Sein gedacht werden könne; dieser Begriff allein sei mit jeder Bestimmung des Nicht-Seins unvereinbar, denn sonst wäre er nicht eben dieses „quo nihil majus cogitari potest".[1])

Die Einzelheiten in der Kritik Gaunilos sowie in der Antikritik Anselms können wir hier übergehen, weil die hauptsächlichsten und wichtigsten dieser Argumente uns später namentlich in der Kritik Kants in viel prägnanterer Form begegnen werden. Es wird nämlich die Hauptfrage, ob der Begriffsinhalt des „Id quo nihil majus cogitari potest" durch die Verneinung der Existenz weniger wird oder nicht, zu kritischer Untersuchung aufgenommen; und weiter wird das metaphysische Princip Anselms — welches allein erklärt, dass er meinte mit der Schlussfolge: Gott muss notwendig als existierend gedacht werden, das Demonstrandum: Gott *ist,* dargethan zu haben — der als Axiom vorausgesetzte Grundsatz der scholastischen Metaphysik: was als existierend gedacht werden muss, das muss auch notwendig in der Wirklichkeit existieren, der schärfsten Kritik unterworfen.

---

[1]) Mit Recht hebt Runze (Der ontologische Gottesbeweis S. 15 f.) in diesem Zusammenhang hervor, dass dem Beweis der Hülfsatz zu Grunde liegt: Je mehr etwas *in Wahrheit* ist, um so mehr kommt ihm wirkliches Sein zu. Die Wahrheit ist als höchste, durch sich seiende Seinsintensität Masstab und Quelle (principium essendi et cognoscendi) für alles wirkliche Sein (Dialog. de verit. 7. 10. 13. vgl. Monolog. 21. 31). Die objektive Wahrheit ist die Möglichkeit alles Wirklichseins, und die *tota et beata veritas* ist Gott (Proslog. 16.) — Vgl. auch Hasse „Anselm von Canterbury" B. II, S. 247 ff. und Jahnke „Über den ontol. Beweis" S. 13 ff.

Bei Cartesius finden wir den ontologischen Gottesbeweis in der fünften Meditation und, etwas verschieden ausgeführt, in den Principia Philosophiae I § 14. Die Grundgedanken sind:

> Was wir völlig klar und deutlich als zum Begriff eines Gegenstandes gehörend erkennen (z. B. dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten sind), das muss auch dem Gegenstande beigelegt werden können. Nun erkennen wir völlig klar und deutlich, dass im Begriffe vom Gott (= ens summe perfectum) die Existenz (= perfectio) liegen muss. Also muss die Existenz Gott beigelegt werden.

In Analogie mit dem Anselm'schen Beweise würde diese Conclusion als Kettenschluss aufgestellt folgendermassen aussehen:

> Alles, was wir völlig klar und deutlich erkennen, ist wahr;[1])
> Dass die Existenz im Begriffe des *Ens summe perfectum* enthalten sein muss, erkennen wir völlig klar und deutlich:
> Gott = Ens summe perfectum;
> Also: Gott ist.

Wie Anselm so geht auch Cartesius von dem im Bewusstsein gegebenen Gottesbegriff aus, und diesen Begriff erklärt er sogar für völlig klar und

---

[1]) Jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio. (Med. III.) — In princip. philos. I § 45 werden die Ausdrücke *clare* und *distincte* näher erklärt: „claram voco illam, quae menti attendenti praesens et aperta est; sicut ea clare a nobis videri dicimus, quae oculo intuenti praesentia, satis fortiter et aperte illum movent. Distinctam autem illam, quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita sejuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat."

deutlich. Nun könnte wohl hierbei eingewendet werden, dass wir einen solchen Gottesbegriff nicht haben und auch nicht haben können, aber aus Princ. phil. I § 19 — wo Cartesius ausdrücklich sagt, dass die Vollkommenheiten des unendlichen Wesens nicht von uns, die wir endlich sind, begriffen werden können — geht es deutlich hervor, dass Cartesius nie gemeint hat, dass wir mit dem Denken das Wesen Gottes fassen können, aber, wenn wir unsere eigenen Unvollkommenheiten und die ihnen entsprechenden Vollkommenheiten klar und deutlich erkennen, können wir eine — im Sinne des Cartesius — klare und deutliche Vorstellung von dem Wesen haben, welches diese Vollkommenheiten besitzt.

Wollen wir nun auch einräumen, dass die Existenz als eine Vollkommenheit aufgefasst werden darf, so können wir nichts gegen den Satz einwenden, dass wir das Ens summe perfectum unmöglich ohne die Existenz (d. i. eine Vollkommenheit) denken können, und sind wir dann weiter mit der Gleichung: Gott = Ens summe perfectum, einverstanden, so müssen wir auch schliessen, dass wir Gott unmöglich ohne die Existenz denken können.

Vergleichen wir nun diesen Syllogismus mit dem Beweise Anselms, so finden wir, dass die beiden Argumente sich in der That sehr wenig von einander unterscheiden, denn, wenn auch der Mittelbegriff des Cartesius, *Ens summe perfectum,* bei Anselm die Form *quo nihil majus cogitari potest* hat, so drücken diese verschiedenen Formen doch am Ende denselben Gedanken aus. Wenn das quo nihil majus cogitari potest nicht als existierend gedacht würde, so wäre es nicht das quo nihil majus cogitari potest -- denn als existierend gedacht wäre es grösser, argumentiert Anselm. Wenn das Ens summe perfectum nicht

als existierend gedacht würde, so wäre es nicht das Ens summe perfectum — denn als existierend gedacht wäre es vollkommener, argumentirt Cartesius. Den Beweis schwächer finden zu wollen, weil die Existenz als eine *perfectio* bezeichnet wird, scheint uns ungerecht, denn ganz derselbe Gedanke liegt implicite in der Beweisführung Anselms.

Umgekehrt können wir aber im Beweise des Cartesius keinen wirklichen Vorzug finden, denn die Frage, ob die Existenz eine anderen Prädikaten coordinierbare Bestimmung sei, bleibt auch hier unentschieden, und die Gleichsetzung logischer Denknotwendigkeit und reeller Seinsnotwendigkeit, die bei Anselm eine stillschweigende Voraussetzung ist, wird wohl von Cartesius behauptet aber keineswegs bewiesen.

Gehen wir jetzt zu Spinoza hinüber, so finden wir, dass er zum Beweise Anselms kein Moment hinzugefügt hat, welches für uns von grösserer Bedeutung ist. Wenn wir auch von der rein pantheistischen Fassung seines Gottesbegriffes: „substantia una infinita, deus sive natura" — wonach es von einem Beweise für das Dasein Gottes im Sinne Anselms nicht mehr die Rede sein kann — absehen, so zeigt doch sein Beweis dieselben Schwächen auf, die wir in den beiden vorangehenden konstatiert haben. Denn das Argument, dass das Wesen Gottes als *causa sui* oder als die Substanz, welche „in se est et per se concipitur" (Eth. I), die Existenz enthalten muss, lässt sich schliesslich entweder auf die leere Tautologie: das Seiende ist, oder auf eine Quaternio, wo „Sein" einmal Wesen (essentia) und dann Dasein (existentia) bedeutet, zurückführen.

Ein für uns wichtigeres Argument finden wir dagegen bei Leibniz, der den ontologischen Beweis

für unumstösslich hält, wenn nur bewiesen werden könne, dass der Gottesbegriff möglich, d. h. widerspruchslos ist.

Nachdem Leibniz den ontologischen Beweis angeführt hat[1]), fährt er fort: „Verum sciendum est, inde hoc tantum confici, si Deus est possibilis, sequitur quod existat; nam definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum, antequam sciamus eas esse reales, aut nullam involvere contradictionem."

Möglich ist also, nach Leibniz, dasjenige, dessen Begriff keinen Widerspruch enthält. Nun enthält aber der Gottesbegriff als der Begriff eines *Ens perfectissimum*[2]) nur positive Bestimmungen. Wenn also nichts in diesem Begriffe zugleich poniert und negiert wird, so ist er auch mit Notwendigkeit widerspruchslos.

Wollen wir aber auch dieses einräumen[3]), so bleiben doch die hauptsächlichen Schwierigkeiten: 1. *dürfen wir die Existenz als eine perfectio (oder realitas), die den anderen Bestimmungen des Gottesbegriffes coordiniert werden könne, ansehen?* und 2. *wenn auch die logische, ideelle Möglichkeit als bewiesen angesehen wird, und wenn wir auch einräumen, dass wir davon auf die*

---

[1]) In seinen „Meditationes de cognitione, veritate et ideis" (Acta Eruditorum 1684 pag. 534, 537 ff), wo es heisst: Quicquid ex alicuius rei idea sive definitione sequitur, id de re potest praedicare. Existentia ex Dei (sive Entis perfectissimi, vel quo majus cogitari non potest) idea sequitur. Ens enim perfectissimum involvit omnes perfectiones, in quarum numero est enim existentia. Ergo existentia de Deo potest praedicare.

[2]) Leibniz braucht auch die Ausdrücke *ens a se* (= Spinozas *causa sui*) und *être nécessaire.*

[3]) Vgl. Trendelenburg. Log. Unters. II, S. 172, wo dieses Argument kritisiert wird.

logische, ***ideelle*** *Notwendigkeit schliessen dürfen, dürfen wir darum auf die* ***reelle*** *Möglichkeit und Notwendigkeit schliessen?*

In der Leibniz-Wolff'schen Schule werden nun Leibnizens Gedanken weiter ausgeführt, aber ohne dass einige wesentlich neuen Momente hinzugefügt werden.

Zu bemerken ist nur, dass durch Baumgarten der Terminus *ens realissimum* die früheren allmählich verdrängt. Der Nerv seines Beweises: realitas nulla tolenda est, leidet ja aber augenscheinlich an denselben Schwächen, die wir bei den früheren Darstellungsformen angedeutet haben.

Mendelssohns Argument, dass das allervollkommenste Wesen nicht *bloss* möglich sein könne, weil es dann, als von seiner Existenzkausalität abhängig, unvollkommen wäre[1]), ruht — wie Runze nachgewiesen hat — auf einer Quaternio, indem der Mittelbegriff einmal die logische und dann die reelle Möglichkeit bedeutet.[2])

Aus diesen Erwägungen entspringt aber der Begriff des *absolutnotwendigen* Wesens, gegen den die Kritik Kants sich zuerst wendet, trotzdem — oder vielleicht weil — er selbst einmal denselben aus dem Begriff der Möglichkeit zu deducieren versucht hat.[3])

---

[1]) Mendelssohn. Über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften. S. 35 ff.

[2]) Vgl. Runze. Der ontologische Gottesbeweis. S. 62 ff.

[3]) In seiner Abhandlung „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes."

Bevor wir jetzt zu der Kantischen Kritik des ontologischen Beweises übergehen, müssen wir uns erst klar machen, was Kant auf dem Standpunkte der Kritik der reinen Vernunft unter dem Begriffe *Gott* versteht, eine Frage, die wir im Abschnitt von dem transscendentalen Ideal folgendermassen beantwortet finden: *Gott ist das transscendentale Ideal eines absolutnotwendigen Wesens.*[1])

Kant unterscheidet, wie bekannt, zwischen *Kategorien* und *Ideen.* In den Kategorien finden wir die blosse Form des Denkens, und ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit können durch diese reinen Verstandesbegriffe keine Gegenstände vorgestellt werden, weil die Bedingungen der objektiven Realität derselben fehlen. Die Ideen sind noch weiter als die Kategorien von der objectiven Realität entfernt, denn diese können noch immer, wenn man sie auf Erscheinungen anwendet, *in concreto* dargestellt werden, während keine Erscheinung gefunden werden kann, an der sich die Ideen in concreto vorstellen liessen. „Sie enthalten eine gewisse Vollständigkeit, zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, welcher sie die empirischmögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals zu erreichen."

„Aber noch weiter als die Ideen" — fährt Kant fort — „scheint dasjenige von der objektiven Realität entfernt zu sein, was ich das *Ideal* nenne und worunter ich die Idee nicht bloss *in concreto,* sondern *in individuo,* d. i. als ein einzelnes durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding verstehe." [2])

---

[1]) Vgl. Kant. Kritik der reinen Vernunft, herausgegeb. v. Kehrbach. S. 457.

[2]) Kr. d. r. V. S. 452.

Das Ideal ist aber jedenfalls nicht für Hirngespinst anzusehen, sondern es giebt ein unentbehrliches Richtmass der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen.[1])

Das Ideal ist also nicht eine willkürliche Schöpfung der Einbildungskraft, sondern wir sind durch einen notwendigen disjunctiven Vernunftschluss darauf geführt ganz so wie wir, nach Kant, durch einen hypothetischen Schluss auf den Vernunftbegriff *Welt* und durch einen kategorischen Schluss auf den Vernunftbegriff *Seele* geführt werden.[2])

Bei dem disjunctiven Verhältnis handelt es sich um die vollständige, durchgängige Bestimmung irgend eines Subjektes, und die Vernunft bezieht dabei das zu bestimmende Ding auf den Inbegriff aller möglichen und zwar — da die negativen immer abgeleitet sind — positiven Bestimmungen, d. h. auf die Idee von einem All der Realitäten (omnitudo realitatis). So wird der Begriff eines *Dinges an sich selbst*, als durchgängig bestimmt, vorgestellt, und, „der Begriff eines *entis realissimi* ist der Begriff eines einzelnen Wesens, weil von allen möglichen entgegengesetzten Prädikaten eines, nämlich das, was zum Sein schlechthin gehört, in seiner Bestimmung angetroffen wird. Also ist es ein transscendentales *Ideal,* welches der durchgängigen Bestimmung, die notwendig bei allem, was existiert, angetroffen wird, zum Grunde liegt, und die oberste und vollständige materiale Bedingung seiner Möglichkeit ausmacht, auf welche alles Denken der

[1]) Kr. d. r. V. S. 453.

[2]) Vgl. Kr. d. r. V. S. 291 f.

Gegenstände überhaupt ihrem Inhalt nach zurückgeführt werden muss.“ [1])

Die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges beruht nun auf der Einschränkung dieses *All* der Realitäten, indem Einiges derselben beigelegt, das Übrige aber ausgeschlossen wird. Die „Einschränkung“ der höchsten Realität darf aber nicht gleichsam als eine Teilung angesehen werden, sondern es entspricht dem wirklichen Verhältnis besser, wenn wir die höchste Realität als *Grund* der Möglichkeit aller Dinge auffassen, wobei die Mannigfaltigkeit der Dinge nicht auf die Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen *Folge* beruhen würde, „zu welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit, samt aller Realität in der Erscheinung, gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens, als ein Ingredienz nicht gehören kann.“ [2])

Um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte abzuleiten, brauchen wir wohl nicht die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäss ist, vorauszusetzen, sondern nur die Idee desselben, aber in Folge eines unvermeidlichen und unwiderstehlichen transscendentalen Scheines verwandelt die Vernunft die blosse Idee in ein gegebenes reales Objekt, wozu sie um so leichter zu verleiten ist, als sie in dem Regressus vom Bedingten zum Unbedingten gedrängt wird in der Idee eines absolutnotwendigen Wesens ihren Ruhestand zu suchen [3]), eine Idee, welche, wenn auch auf andere Weise entstanden, mit der Gottesidee der rationalen Theologie unwillkürlich verknüpft wird.

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 457.
[2]) Kr. d. r. V. S. 459 f.
[3]) Vgl. Kr. d. r. V. S. 462.

Um nun diese Verwandlung einer blossen Idee in ein gegebenes Objekt zu rechtfertigen, ersinnt die Vernunft die Beweise fürs Dasein Gottes, welche alle, nach Kant, schliesslich auf das ontologische Argument zurückgeführt werden können.

Kants Kritik dieses Beweises besteht eigentlich aus sechs Argumenten:

1. Der Begriff eines absolutnotwendigen Wesens ist ein reiner Vernunftbegriff.
2. Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen.
3. Von der Möglichkeit der Begriffe darf man nicht auf die Möglichkeit der Dinge schliessen.
4. Sind die Existenzialsätze analytisch, so ist der Beweis eine Tautologie; jeder Existenzialsatz ist aber synthetisch.
5. „Sein" ist kein reales Prädikat.
6. Eine Existenz ausser dem Felde der Erfahrung ist eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.

Von diesen sechs Argumenten — wovon das erste nur das Resultat der vorangehenden Untersuchung ausspricht — handeln 1—3 vom Begriffe, 4 und 5 von der Existenz, und das letzte fasst lediglich das Ergebnis der vorigen zusammen.

Das erste Argument: *der Begriff eines absolutnotwendigen Wesens ist ein reiner Vernunftbegriff,* ist ja, wie gesagt, das Ergebnis der von uns eben kurz angeführten Untersuchung vom transscendentalen Ideal, und wir brauchen darum hier nicht näher darauf einzugehen. Dass der Begriff eines absolutnotwendigen Wesens der Begriff (oder nach Kant

richtiger: die Idee) von etwas Übersinnlichem ist, darin sind wir ja mit Kant vollständig einverstanden, und wenn wir keine andere Erfahrung als eine sinnliche haben können, müssen wir Kant auch darin Recht geben, dass dieser Idee nur eine regulative Bedeutung beigelegt werden kann. Ob aber die Prämisse, dass die sinnliche Erfahrung für uns die einzige ist, richtig ist, das ist eine Frage, zu der wir später zurückkommen werden.

Das zweite Argument: *Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen,* knüpft unmittelbar an das vorangehende an. Weil der Begriff eines absolutnotwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff ist, kommt ihm wohl logische Notwendigkeit zu, aber daraus folgt nicht, dass ihm auch reale Notwendigkeit beigelegt werden darf.

Die Richtigkeit von diesem Einwand, der gegen *Cartesius* gerichtet ist, leuchtet ja auch von selbst ein. Der Satz, dass ein Triangel drei Winkel habe, sagt nicht, dass drei Winkel schlechterdings notwendig seien, sondern nur unter der Bedingung, dass ein Triangel da ist (gegeben ist), sind auch drei Winkel (in ihm) notwendigerweise da. Wenn man also auch einräumen möchte, dass die Existenz dem Ens summe perfectum ebenso notwendig zukomme wie einem Triangel drei Winkel, so folgt daraus nur, dass, wenn wir irgendwo das Ens summe perfectum finden, müssen wir es als existierend finden, ebenso gewiss wie wir in einem Triangel — wenn wir einen solchen finden — drei Winkel finden müssen. Dass ein Triangel, oder ein Ens summe perfectum, *da ist,* wird aber dadurch keineswegs bewiesen. „Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben ist widersprechend, aber den Triangel samt seinen drei

Winkeln aufheben ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolutnotwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädikaten auf, wo soll alsdann der Widerspruch herkommen?“ [1])

Wenn man das Prädikat eines Urteiles zusamt dem Subjekte aufhebt, kann niemals ein innerer Widerspruch entstehen, und die einzige mögliche Ausflucht nämlich zu behaupten: es gebe Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können, d. h. es gebe schlechterdings notwendige Subjecte, ist ja einfach das Demonstrandum vorauszusetzen. *Dass* aber die logische Notwendigkeit in eine reale verwandelt wird, das hängt, wie Kant nachgewiesen hat, vom transscendentalen Scheine ab.

Die Richtigkeit dieses ganzen Argumentes kann ja auch nur bestritten werden, wenn man mit „Sein“ nichts anders als „Gedachtsein“ versteht. Ein Einwand von dieser Seite her ist aber hier vollständig unberechtigt, da es ja nicht in Abrede gestellt werden kann, dass der ontologische Beweis, gegen den die Kritik Kants gerichtet ist, mit „Sein“ etwas ganz anders, nämlich eine vollständig bestimmte und individuelle Wirklichkeit versteht.

Das dritte Argument: *Von der Möglichkeit der Begriffe darf man nicht auf die Möglichkeit der Dinge schliessen,* knüpft wieder unmittelbar an das vorige

[1]) Kr. d. r. V. S. 470. — Vgl. hiermit *Fortlages* Argument: „Ein nichtbrennendes Feuer kann niemand denken, und wird niemand denken. Aber dieses brennende Feuer meiner Voraussetzung ist in Wirklichkeit vielleicht nicht zum Brande gekommen, und ist so in Wirklichkeit doch ein nicht brennendes Feuer.“ (Darstellung und Kritik der Beweise für's Dasein Gottes, S. 137.)

an und wendet sich gegen das Moment, wodurch Leibniz den cartesischen Beweis vervollständigt und unumstösslich gemacht zu haben meinte. Es sollte einen und zwar nur diesen einen Begriff geben da das Nichtsein oder das Aufheben seines Gegenstandes in sich selbst widersprechend sei, und dieses ist der Begriff des allerrealsten Wesens. Dieses hat alle Realität und ist darum, als widerspruchslos, möglich. Nun ist unter aller Realität auch das Dasein mit begriffen. Also liegt das Dasein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieses Ding nun aufgehoben, so wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widersprechend ist.

Aber dadurch, dass der *Begriff* widerspruchslos ist, ist die Möglichkeit des *realen Dinges* nicht bewiesen. „Er kann nichtsdestoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität der Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nicht besonders dargethan wird, welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Principien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsatze der Analysis (dem Satze des Widerspruchs) beruht.“ [1])

Dieses Argument, das Kant hier nur in einer Fussnote bringt, ist auch vom kantischen Standpunkte aus vollständig einleuchtend, wenn wir bedenken, wie gross der Unterschied zwischen einem möglichen (d. h. widerspruchslosen) *Begriff* und einem möglichen *Ding* in der That ist.

Diesen Unterschied hat Kant auch in den „Postulaten des empirischen Denkens überhaupt“ scharf hervorgehoben. „Das Postulat der Möglichkeit der Dinge“, sagt er, „fordert, dass der Begriff derselben mit den formalen Bedingungen einer

[1]) Kr. d. r. V. S. 471.

Erfahrung überhaupt zusammenstimme." Und weiter: „Ein Begriff, der eine Synthesis in sich fasst, ist für leer zu halten und bezieht sich auf keinen Gegenstand, wenn diese Synthesis nicht zur Erfahrung gehört, entweder als von ihr erborgt, und dann heisst er ein *empirischer Begriff,* oder als eine solche, auf der, als Bedingung a priori, Erfahrung überhaupt (die Form derselben) beruht, und dann ist er ein *reiner Begriff,* der dennoch zur Erfahrung gehört, weil sein Objekt nur in dieser angetroffen werden kann." [1])

Um dieses noch mehr zu verdeutlichen führt Kant folgendes Beispiel an: „So ist in dem Begriffe einer Figur, die in zwei geraden Linien eingeschlossen ist, kein Widerspruch, denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zusammenstossung enthalten keine Verneinung einer Figur; sondern die Unmöglichkeit beruht nicht auf dem Begriffe an sich selbst, sondern der Construction desselben im Raume, d. i. den Bedingungen des Raumes und der Bestimmung desselben, diese haben aber wiederum ihre objektive Realität, d. i. sie gehen auf mögliche Dinge, weil sie die Form der Erfahrung überhaupt a priori in sich enthalten." [2])

Von der Möglichkeit (d. h. Widerspruchslosigkeit) des Begriffes darf also nicht auf die Möglichkeit des Dinges geschlossen werden; ausserdem kann auch — mit Sigwart — hinzugefügt werden, dass Leibniz seiner abstrakten Bestimmung eine Beziehung zur Realität nur dadurch sichern könnte, dass er den Satz postulierte: alles Mögliche verlangt

[1]) Kr. d. r. V. S. 203.
[2]) Kr. d. r. V. S. 204.

Existenz, und existiert also, wenn nichts sie verhindert.[1])

Bevor wir dieses Argument, dessen Richtigkeit wir einräumen müssen, verlassen, müssen wir doch darauf aufmerksam machen, dass etwas, das nicht als Ding von theoretischem Standpunkte aus möglich ist, doch, nach Kant, als Postulat möglich sein kann, wie z. B. die *Freiheit.*

Das vierte Argument — das teilweise gegen Spinoza gerichtet ist — weist erst nach, dass, *wenn die Existenzialsätze analytisch sind* (d. h. dass möglicher Begriff = mögliches Ding wäre), *so ist der Beweis lediglich eine Tautologie.* Dieses ist ja auch selbstverständlich, denn man hätte in diesem Fall in den Begriff eines Dinges, welches man lediglich seiner Möglichkeit nach denken wollte, unter dem versteckten Namen eines allervollkommensten oder allerrealsten Wesens schon den Begriff seiner Existenz hineingebracht. Dadurch entsteht aber bloss eine Tautologie, denn, wenn der Satz: dieses oder jenes Ding (welches ich als möglich einräume, es mag sein, welches es wolle) existiert, analytisch ist, so thut man durch das Dasein des Dinges zu dem Gedanken von dem Dinge nichts hinzu. „Aber als-

---

[1]) Vgl. Sigwart. Logik 2. Aufl. B. I, S. 272, wo er auch gegen Kant — der, seiner Ansicht nach, dem Begriffe der Möglichkeit nach zu grossen Spielraum lässt — hervorhebt dass „wenn es möglich sein soll, dass etwas sei: so hat diese, Behauptung, wenn sie reale Gültigkeit beansprucht, nur dann Sinn, wenn sie eine Kraft aufweist, das Ding hervorzubringen, und zeigt, dass die bestehende Weltordnung keine unbedingte Einsprache dagegen erhebt. Dadurch allein scheidet sich das *mögliche Ding* von der möglichen Vorstellung oder dem möglichen Begriffe. Eine absolute Möglichkeit hebt sich selbst auf."

dann" — fährt Kant fort — „müsste entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein, als zur Möglichkeit gehörig, vorausgesetzt und alsdann das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist."

Verwechselt man nun aber nicht, sagt Kant weiter, ein logisches Prädikat mit einem realen (d. i. der Bestimmung eines Dinges), so muss man gestehen, dass *ein jeder Existenzialsatz synthetisch ist,* was ja aus dem Vorangehenden unmittelbar folgt. Die Existenz ist ein Erfahrungsbegriff, und die Erfahrungsurteile sind insgesamt synthetisch (vgl. Kr. d. r. V. S. 40).

Der erste Theil jener Alternative Kants, dass *der Gedanke in uns das Ding selber sei,* worauf er weiter nicht eingeht, ist aber eben, was in Schellings Identitätssystem und dann vor allem bei Hegel gelehrt wird.[1]) Bei ihm fällt unser Gedanke von Gott mit dem unmittelbaren Sein Gottes in unserem Denken zusammen.[2]) Die Idee von Gott *ist* Gott. Dieser Gott ist aber auch weiter

---

[1]) Der Gedanke findet sich schon bei Fichte (vgl. S. W. I, 488), der doch jeden anderen Beweis fürs Dasein Gottes als den moralischen für unhaltbar hält (vgl. S. W. V. 216 f.). — Bei Schelling basiert sich die ganze Spekulation darauf, dass es nur *ein* Sein giebt, welches zugleich weiss und gewusst wird (vgl. System der Ges. Philos. VI, 131 ff). In der intellektuellen Anschauung wird Gott erkannt, aber Gott ist hier auch nichts anders, als ein überindividuelles Ich, das in der ersten Phase der Schellingschen Philosophie mit dem Universum zusammenfällt, in der letzten wohl mehr theistisch aufgefasst wird, aber doch kaum über die Abstraktion des allgemein Seienden hinauskommt (vgl. Einleit. in die Philos. d. Myth. S. 273 ff.).

[2]) Vgl. Hegels Werke B. XII, S 471 ff.

nichts als der logische Begriff, der im menschlichen Bewusstsein sich objektiviert und so zum Bewusstsein kommt.[1]) Für denjenigen — wie Strauss sagt — der unter Gott nur den logischen Begriff versteht, ist nun freilich mit dem Begriff das Sein schon gegeben.[2])

Damit ist aber Kant ebenso wenig widerlegt, wie der ontologische Beweis im Sinne Anselms und seiner Nachfolger aufrecht gehalten ist, denn es leuchtet ja von selbst ein, dass bei Hegel sowohl „Begriff" als „Sein" etwas ganz anderes bedeuten als bei Anselm, Cartesius, Leibniz oder Kant. Bei diesen ist der Begriff eine subjektive Abstraktion und davon wollen sie zu einem objektiven ausserbegrifflichen Dasein gelangen. Bei Hegel ist der Begriff ein potentielles Sein, und das Sein nur ein objektivierter Begriff, ein Gedachtsein.

Von einer Widerlegung der Kritik Kants in diesem Punkt kann folglich nicht die Rede sein, denn der Gedankengang Hegels läuft mit dem Gedankengang Kants so vollständig parallel, dass sie sich niemals begegnen.[3])

Von einem ontologischen Beweis bei Hegel kann eigentlich auch nicht die Rede sein, denn wenn Gott keine selbstständige, überweltliche Existenz hat, wenn er nur die absolute in der Welt sich realisierende Vernunft ist, die erst in unserem Selbstbewusstsein zum Selbstbewusstsein kommt, dann ist auch, wie Kant sagt, der Gedanke, der in uns

---

[1]) Vgl. Hegels Werke B. XI, S. 129.

[2]) Strauss. Die chr. Glaubensl. I, 400.

[3]) Dasselbe gilt von der stark mystisch gefärbten Philosophie Baaders, wo Gott in unserem Erkennen sowohl Subjekt als Objekt ist, wo nicht *Gottes* Existenz sondern *unser* Dasein durch das *cogitor ergo cogito et sum* zu beweisen ist.

ist, das Ding selber, und der Satz: Gott ist, d. h. der Gedanke von Gott wird gedacht, ist ebenso tautologisch wie Spinozas: das Seiende ist.

Dasselbe gilt auch von Schleiermacher, welcher „das wahre an dem ontologischen Beweise“ darin findet, dass „die Idee der Gottheit, richtig gefasst, auf dieser Seite dasjenige ist, was nicht mehr gewusst werden kann, aber immer vorausgesetzt werden muss als die Identität von Denken und Sein.“ [1]) Die Ideen: Welt und Gott, sind Correlata. „Die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze.“ [2])

Mit vollem Recht betont hierbei Kahnis, dass, wenn die Welt wirklich nur eine Mischung der beiden Elemente Sein und Denken ist, „so ist, weil eben das Neutrum von Sein und Denken nur das logische Grau, der metaphysische Schatten derselben ist, die Welt das einzig Reale, der wahre Gott.“ [3])

Weiter als zu der Denknotwendigkeit eines mehr oder weniger pantheistisch aufgefassten Gottes sind auch nicht Theologen der hegelschen Schule wie Biedermann[4]) und Pfleiderer[5]) gekommen.

---

[1]) Schleiermacher. Dialektik § 188.

[2]) Ebendas. § 219.

[3]) Kahnis. Die luth. Dogmatik I, 102. — Vgl. Chalybäus. Historische Entwicklung d. spec. Philosophie, S. 216, wo auch der nicht unbedeutende Zug von Spinozismus bei Schleiermacher betont wird.

[4]) Bei Biedermann ist Gott nichts anders als die reine Thätigkeit der Weltbegründung, der „Urgrund der Natur und des menschlichen Geistes“, welcher ein Postulat des endlichen Geistes ist. Vgl. seine Christl. Dogmatik, S. 574.

[5]) Vgl. seine Religionsphilosophie (1878) S. 19 ff. — Ein Vertreter dieses Standpunktes in der englischen Religionsphilosophie ist Caird. Vgl. seine Einleitung in die Religionsphilosophie, übers. v. Ritter, S. 120 ff.

Am meisten energisch wird die Bedeutung dieser Denknotwendigkeit schliesslich von Dorner behauptet. „Ein Skepticismus, welcher zugiebt: der Gottesgedanke sei Gedanke eines Seienden und ein notwendiger Gedanke, aber doch meint, daraus folge nicht das Sein des höchsten Wesens, müsste zugleich das Widersprechende sagen: der Gedanke, welcher notwendig für den Vernünftigen sei, sei nicht notwendig. Denn nur durch Nicht-Denken könnte er die Nichtnotwendigkeit behaupten. Wir dagegen sagen: der Beweis ist für ein vernünftiges Denken und nicht für ein pausierendes. Ist die Vernunftnotwendigkeit eines Gedankens erwiesen, so ist kein Raum mehr für ein Unterlassen oder Leugnen (der Wahrheit) dieses Gedankens.“ [1])

Dieses ist wohl richtig. Wenn der Gottesgedanke notwendig gedacht werden muss, so kann er nur bei einem Nicht-Denken fehlen. Aber dieses kann doch immer nur die Notwendigkeit des Gedachtseins Gottes darthun und beweist nicht die Notwendigkeit eines ausserbegrifflichen Daseins Gottes.

„Ohne das Absolute gäbe es“ — sagt Dorner weiter — „nicht bloss nichts Unendliches mehr für den Menschen, sondern auch kein Wissen des Endlichen als solchen, da ohne den Gegensatz des Unendlichen auch das Endliche nicht als solches gewusst werden kann.“ [2])

Dieses geben wir zwar zu, und es wird ja nicht von Kant bestritten, aber es beweist immer noch nicht, dass wir die Existenz eines unendlichen Wesens annehmen müssen, denn es widerlegt nicht

---

[1]) Dorner. System der christl. Glaubenslehre I, 210.
[2]) Dorner a. a. O. I, 213.

vollständig die Behauptung Kants, dass wir nur die „reine Vernunftidee" des Unendlichen vorauszusetzen brauchen, und trotzdem Dorner hier — wie wir später auch nachweisen wollen — auf richtigem Wege ist und an die Lösung der Frage streift, führen ihn seine hegelschen Voraussetzungen von diesem Wege ab[1]), und er gelangt darum nicht zu einer ausserbegrifflichen absoluten Persönlichkeit sondern beweist nur, dass das (nicht *der*) Absolute als die logische Macht allem wirklichen Denken vorausgehen muss, dass es als die *„Urmöglichkeit des logischen Denkens"* (welches nach Hegel mit der „Urmöglichkeit des Seins" gleich gesetzt wird) vorausgesetzt werden muss[2]), und das Ergebnis seines Beweises bleibt schliesslich nur, dass „das vernünftige Denken daher die Notwendigkeit an sich hat, das Absolute und zwar als real zu denken".[3])

In seiner „Lehre von den Ideen" betont auch Heyder diese auch ziemlich allgemein anerkannte Unmöglichkeit vom Hegel'schen Systeme aus über die Logik hinaus zum Wirklichen zu gelangen, von den in der Logik als nur Kategorien behandelten Begriffen Geist und Persönlichkeit zum wirklichen concreten Sein eines absoluten Geistes zu kommen.[4])

In seinem fünften Argument: ***Sein*** *ist kein reales Prädikat,* wendet sich Kant nun wohl zunächst gegen Baumgarten, aber in der That gegen die erste

[1]) Es genügt nicht, dass das Unendliche als Gegensatz des Endlichen *gedacht* werden muss; die Aufgabe ist nachzuweisen, dass es auch *erfahren* werden muss.

[2]) Vgl. Dorner a. a. O. S. 214.

[3]) Ebendas. S. 215.

[4]) Heyder. Die Lehre von den Ideen, S. 272 ff. — Vgl. auch Peips Religionsphilosophie, S. 99 ff.

Hauptprämisse und den Kern des ontologischen Beweises bei Anselm, Cartesius, Leibniz und allen ihren Nachfolgern.

Sein ist kein reales Prädikat, d. i. es ist kein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne, es ist keine Bestimmung, welche den Inhalt des Subjektbegriffes vergrössern könne; positiv: „es ist bloss die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst".

Schon 1763 hat Kant in seiner Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" denselben Gedanken ausgesprochen: „Das Dasein ist gar kein Prädikat oder Determination von irgend einem Dinge". Die Begründung ist auch dieselbe, nämlich diejenige, dass der Begriffsinhalt nicht grösser wird, wenn das Ding wirklich oder nur möglich ist. „Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein".

Diese bekannte Behauptung Kants ist wohl auch unzweifelhaft richtig, sie ist aber Vielen sehr seltsam und anstössig vorgekommen, und man hat darum ihre Richtigkeit in Abrede zu stellen versucht.

So sagt Schmidtborn: „Hat man z. B. den Begriff eines Hauses, welches empirisch wahrgenommen wurde, und erfährt, dass dieses Haus nicht mehr existiere, so fällt nicht der Begriff des Hauses weg, sondern das Prädikat des Seins, an dessen Stelle das des Nichtseins tritt; stellt sich nun die Nachricht als irrig heraus, so tritt das Prädikat

„Sein“ wieder an die Stelle des Prädikats Nichtsein. Wäre nun aber das Sein, wie bei den Dingen an sich, kein vermehrendes Prädikat, sondern fiele mit der Synthese der Prädikate zusammen, so müsste bei der Aufhebung des Seins eines Dinges zugleich der Begriff desselben wegfallen, was doch durchaus nicht der Fall ist. Das Sein kann aber auch mit Recht ein vorzugsweise reales Prädikat genannt werden, denn durch die empirische Existenz eines Dinges erhält sein Begriff den Charakter der Notwendigkeit. Hat man also den Begriff von hundert Thalern und erhält dieselben auch objektiv, so wird der Begriff durch das Prädikat des objektiven Seins vermehrt.“ [1])

Zu dieser Antikritik müssen wir zunächst bemerken, dass Schmidtborn Kant von einem realistischen Standpunkte aus kritisiert, indem er die transscendentale Idealität von Raum und Zeit wie auch die Apriorität der Kategorien leugnen will. (Siehe Schmidtborn a. a. O. S. 19 ff.) Wenn man aber Kant von seinem eigenen Standpunkte aus beurteilt, so beweist das oben angeführte Beispiel nichts. Kant könnte ohne weiteres antworten: 1. Hat man keinen Begriff von einem bestimmten, wahrgenommenen Hause, sondern eine *Vorstellung*. [Von hundert Thalern kann ich sehr wohl einen Begriff haben, nicht aber von einer bestimmten, mit gewissen Kennzeichen gemarkten Banknote von hundert Thalern. Das Parallelbeispiel zu dem von den hundert Thalern würde wenigstens heissen: Hat man z. B. den Begriff eines Hauses, und erfährt, dass keine Häuser überhaupt mehr existieren u. s. w.

[1]) Schmidtborn. Darlegung und Prüfung der Kant'schen Kritik des ontologischen Beweises fürs Dasein Gottes. S. 27 ff.

Allein auch das wäre nicht richtig, denn nach Kant braucht der Begriff nur als gemeinschaftliches Merkmal in *möglichen* (nicht *wirklichen*) Vorstellungen enthalten zu sein.] 2. Mag es richtig sein, dass das logische „Sein" mit der Synthese der Prädikate zusammenfällt, so ist es doch nicht *dieses* „Sein" (welches lediglich die Copula ist), welches durch die Nachricht, „dass dieses Haus nicht mehr existiere", aufgehoben wird, sondern das ausserbegriffliche „Sein", welches die Position eines Dinges ist. 3. Dass „der Begriff durch die empirische Existenz den Charakter der Notwendigkeit erhält", scheint einfach eine Verwechslung von Notwendigkeit und Wirklichkeit zu sein.

Schmidtborns Behauptung, dass „Kant den Begriff einer objektiven Existenz mehr sein lässt, als den Begriff, welchem keine Existenz entspricht", ist, wie er es meint — nämlich so, dass das Sein als eine Bestimmung den Begriffsinhalt vermehren sollte — vollständig unrichtig, und die Stelle aus Kants „Kritik der reinen Vernunft" (S. 223 ff.), auf die er hinweist, zeugt auf keine Weise für seine Meinung. Kant will nämlich da einfach sagen, dass alle Begriffe, die objektive Gültigkeit haben, sich auf empirische Anschauungen, d. i. auf data zur möglichen Erfahrung beziehen müssen. Das betrifft aber alles gar nicht die Grösse des Begriffsinhalts.[1])

Es ist vollkommen richtig, dass eine objektive Existenz — nicht aber ihr *Begriff* — mehr ist als eine nur begriffliche, und das räumt Kant auch selbst

[1]) Dasselbe gilt von Runzes Anmerkung (a. a. O. S. 87) gegen den Ausdruck Kants: „*Herausgehen* aus ihm (dem Begriff), um ihm die Existenz zu erteilen", ein Ausdruck, der bei der Frage vom „ausserbegrifflichen Sein" ja sehr leicht zu verstehen ist.

ein, indem er sagt: „Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem blossen Begriffe derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloss in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne dass durch dieses Sein ausserhalb meinem Begriffe diese gedachten hundert Thaler selbst im Mindesten vermehrt werden.“ [1])

In seiner Logik hebt Sigwart auch ganz dasselbe hervor, wenn er sagt: das Sein „drückt nur das Verhältnis des gedachten A zu meinem Erkenntnisvermögen aus“. oder: die Relationsurteile — zu welchen auch die Existenzialsätze gehören — „drücken in erster Linie die Beziehung aus, in der ein vorgestelltes Objekt zu mir als zugleich vorstellendem und anschauendem Subjekt steht.“ [2])

Auch in dieser Anmerkung müssen wir also Kant Recht geben.

Das letzte Argument: *Eine Existenz ausser dem Felde der Erfahrung ist eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können,* zieht jetzt gleichsam das Facit der ganzen Kritik des ontologischen Gottesbeweises, ja, man hat, und nicht ganz ohne Recht, sogar gesagt, der ganzen Kritik der reinen Vernunft.[3])

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 473.

[2]) Sigwart. Logik. 2. Auf. B. I, S. 80 ff.

[3]) Vgl. Daub. Phil. und theol. Vorlesungen. B. II, S. 436. „Daher wohl gesagt werden kann: Die Kritik der reinen Vernunft in ihrem negativen Zweck sei nichts anders als der Versuch das ontologische Argument zu widerlegen,“ wobei wir aber hervorheben wollen, dass die K. d. r. V. nicht nur die Annahme der Objectivität der Gottesidee, sondern sämmtlicher Vernunftbegriffe als theoretisch unberechtigt nachweisen will.

Kant begnügt sich hier nicht mit dem Nachweis, dass (weil die Existenz nicht ein reales, den Inhalt des Begriffs vergrösserndes Prädikat ist, und die Existenzialsätze immer synthetisch sind) die Existenz Gottes nicht aus dem Begriff Gottes dargethan werden kann, d. h. dass der ontologische Beweis, wie derselbe geführt worden ist, nichts beweist und nichts beweisen kann, sondern er will auch behaupten, dass jeder Versuch die Existenz Gottes zu beweisen an der Unmöglichkeit etwas von einer Existenz ausser dem Felde der Erfahrung zu wissen notwendig scheitern muss.

Diese letzte Behauptung ist ja nichts anders als was Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft glaubte dargethan zu haben, nämlich dass jede Erkenntnis des Übersinnlichen auf theoretischem Wege vollständig unmöglich sei. Ob dieses aber wahr ist, das hängt erstens davon ab, ob unsere Erkenntnis wirklich so nur an die Erscheinungen gebunden ist, dass wir nicht einmal wissen können, dass Dinge an sich da sind;[1]) vor allem hängt es aber davon ab, ob Kant darin Recht hat, dass die

---

[1]) Was wir von Kants eigenem Standpunkte aus bestreiten müssen, weil — wie Kant selbst einmal sagt — es ein vollkommen ungereimter Satz sei, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint (Kr d r. V. S. 23), und weil wir ohne vom Ding an sich afficiert zu werden überhaupt keinen Stoff zu Vorstellungen haben könnten. Wohl können wir, nach Kant, von der Beschaffenheit einer Existenz und einer Causalität ausser Raum und Zeit uns keine Vorstellung machen, aber, dass das Ding an sich da ist und uns afficiert, ist eine notwendige Voraussetzung der Lehre Kants, ohne welche dieselbe zum reinen Illusionismus werden würde — Siehe hierüber weiter meine Abhandlung: „Till Kants lära om tinget i och för sig.“ Lund 1896. — Vgl. auch Bertling, Die Erkennbarkeit Gottes, S. 9 ff.

sinnliche Erfahrung für uns die einzige ist. Würde es sich aber herausstellen, dass dies nicht der Fall ist, dann wird die Vernunft in ihren Versuchen die Existenz Gottes zu beweisen, nicht transscendent, und dann hat die letzte Behauptung Kants von der Unmöglichkeit eines jeden Beweises fürs Dasein Gottes keinen Sinn mehr.

Denjenigen Theologen und Philosophen, welche nach Kant versucht haben den ontologischen Beweis aufrecht zu halten, ist dieses — wenn wir unter dem Begriffe „Gott" einen theistisch aufgefassten, nicht nur immanenten sondern auch transscendenten persönlichen Gott verstehen — nur durch eine mutatio elenchi gelungen, indem sie statt des Demonstrandum nur einen pantheitisch aufgefassten, nur immanenten Gott oder eine reine Abstraktion bewiesen haben (vgl. S. 28—31), oder aber sie haben die eigentliche Aufgabe des ontologischen Beweises nur in der Darlegung der Denknotwendigkeit des Gottesbegriffes gesehen und sind bei der Notwendigkeit für unser Denken, jenem Begriff objektive Realität beizulegen stehen geblieben (vgl. S. 31–32).[1])

---

[1]) Lipsius, der einen neukantischen Standpunkt einnimmt, betont nachdrücklich, dass die Unhaltbarkeit des ontologischen Gottesbeweises: „ein für alle mal" durch Kant aufgedeckt worden ist. (Dogmatik § 215 f.) — Döderleins Beweis: Etwas ist; das Erste muss das Grösste sein; also: Gott ist („Was fehlt dem ontologischen Beweis" in Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik 1886, I, S. 47 ff.), wo nicht vom Dasein der Gottesidee, sondern vom Dasein eines „Etwas" überhaupt ausgegangen wird, ist rein kosmologisch.

Müssen wir nach dem Obigen nun wirklich, z. B. mit der Ritschl'schen Schule, einräumen, dass die Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises fürs Dasein Gottes durch Kant unwiderleglich dargethan worden ist? [1])

Wir beantworten diese Frage mit ja und nein.

Wir antworten mit *ja*, wenn man unter einem ontologischen Beweis ein Argument versteht, das vom Begriffe eines Dinges auf das objektive, ausserbegriffliche Dasein des Dinges schliesst. In diesem Fall hat Kant, unserer Ansicht nach, unwiderleglich dargethan, dass ein solcher Beweis eine absolute Unmöglichkeit involviert.[2])

Mit *nein* antworten wir aber, wenn wir unter einem ontologischen Beweis auch einen solchen verstehen dürfen, der von der Thatsache, dass der Mensch den Gottesbegriff hat, auf das Dasein Gottes schliesst.

Wir denken hierbei an die Form des ontologischen Beweises, welche Anselm nur vorübergehend berührt[3]), Cartesius aber sowohl direkt als auch apagogisch geführt hat.[4])

---

[1]) Ritschl, der alle Metaphysik aus der Theologie verbannen will, billigt — wie bekannt — nur den moralischen Beweis Kants. (Vgl. Die chr. Lehre v. d. Rechtf. u. Vers., III, 186.) — Das negative Resultat der Kritik Kants wird auch von Sachsse (aus der Schule Ritschls) als nicht bisher widerlegt „weil unwiderleglich" bezeichnet. (Vgl. Sachsse. Über die Möglichkeit, Gott zu erkennen. Vortrag der theolog. Konferenz zu Giessen 1888, S. 6.)

[2]) Dieses hebt auch J. Köstlin (Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung, S. 30 ff. — Vergl. auch Theol. Stud. u. Krit. 1875—1876) mit aller Energie hervor.

[3]) Monologium 1—4.

[4]) Medit. III. Dissert. de meth. IV. Princ. phil. § 17–21. — Auch bei Thomas Campanella finden wir einen ähnlichen Gedankengang.

Die Grundgedanken sind bei Cartesius folgende:

1. Wir finden in uns die Idee von Gott, von einem absolut vollkommenen Wesen.
2. Aus Nichts kann nie Etwas werden, und darum auch nicht das Vollkommenere aus dem weniger Vollkommenen (fieri non potest, ut id, quod perfectius est, a minus perfecto produceretur).
3. Wir, die wir die Idee von Gott haben, sind endlich und unvollkommen, und wir können darum nicht die Idee eines vollkommenen Wesens producieren.
4. Es muss also als Ursache dieser Idee ein Wesen existieren, welches alle die Vollkommenheiten, die wir uns in der Idee Gottes vorstellen, wirklich enthält. (Haec idea quae in nobis est requirit Deum pro causa, Deusque proinde existit.)

Dieser Beweis geht wohl vom Inhalt des existierenden endlichen Geistes aus und enthält insofern ein kosmologisches Moment, welches durch die Anwendung des Kausalitätsgesetzes noch stärker hervortritt, da er aber eben von der im endlichen Geiste enthaltenen Gottesidee ausgeht, verdient er doch, wenn auch im weiteren Sinne, ontologisch genannt zu werden.[1])

Vom Begriff und vom reinen Denken aus können wir — wie Kant nachgewiesen hat — nur durch einen Sprung zur ausserbegrifflichen Existenz

[1]) Eigentlich erst in neuerer Zeit mehr beachtet, wird dieser Beweis gewöhnlich nur mit Reservation als ontologisch bezeichnet. So z. B. Hettinger, Jahnke. — Falckenberg nennt ihn „anthropologisch", während er von Kuno Fischer (Gesch. d. n. Phil. I. 135 ff) als ontologisch behandelt wird.

kommen. Nur dem, was mit der Erfahrung irgendwie zusammenhängt, darf wirkliches Dasein beigelegt werden. Die Existenz eines Dinges muss immer, wenn auch nicht notwendig direkt, so doch wenigstens indirekt, erfahren werden. Dieses Erfahrungsmoment, das dem ontologischen Beweise im engeren Sinne fehlt, enthält nun diese eben angeführte Form desselben.

Ist nun auch diese Form des ontologischen Beweises der Kantischen Kritik gegenüber unhaltbar?

Um diese Frage zu beantworten, wollen wir den Cartesischen Beweis vollständig auszuführen beziehungsweise zu komplettieren suchen und uns dabei bei jedem Punkt fragen, was die Kantische Kritik dagegen einzuwenden hat.

Das erste, was bewiesen werden soll, ist, dass die Gottesidee im menschlichen Bewusstsein enthalten ist, d. h. dass wir wirklich von einer Thatsache der Erfahrung ausgehen.

Wenn wir von der Unvollkommenheit seines Gottesbegriffes absehen, wird ja dieses auch von Kant zugegeben, und dem Argumentum e consensu gentium, das schon Cicero aufgestellt hat[1]), muss man wohl auch wenigstens so viel Beweiskraft einräumen.

Nun könnte man aber sagen, dass diese Idee bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten so verschieden gewesen ist, dass man kaum irgend ein gemeinsames Merkmal finden kann[2]), und

---

[1]) Cicero. Tuscul. I, 13.

[2]) Dass aber eine solche Behauptung nicht wahr ist, sondern dass wirklich gemeinsame Merkmale da sind, beweisen die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte (vgl. z. B. Max Müllers Essays oder V. v. Strauss'

wolten wir dagegen unter Gott ein Wesen verstehen, welchem die Prädikate Vollkommenheit, Selbständigkeit und systematische Vollständigkeit zukommen, dann können wir uns wenigstens nicht direkt auf die Allgemeinheit der Gottesidee berufen. Dieses brauchen wir aber auch nicht, denn die einfache Thatsache, dass man die Existenz eines solchen Wesens zu beweisen versucht hat, ist ein unwiderleglicher Beweis dafür, dass die Idee eines solchen Wesens im menschlichen Bewusstsein (oder wenigstens im Bewusstsein einzelner Menschen — und mehr brauchen wir nicht) wirklich enthalten ist.

Kann diese Idee aber ein Produkt des Menschen sein?

Nehmen wir zuerst mit Kant an, dass der Mensch keine andere Erfahrung als die sinnliche habe, und fragen uns, wie er zur Idee eines vollkommenen, selbständigen Wesens kommt, so müssen wir antworten, dass dieses nicht nur vollkommen unbegreiflich sondern erweislichermassen schlechthin unmöglich ist.

Wohl hat schon Bayle gegen Cartesius den Einwand gemacht, dass wir durch Negation des Unvollkommenen, Unselbständigen u. s. w. zur Idee des Vollkommenen und Selbständigen kommen können.[3])

Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft), und man kann wohl behaupten, dass die Gottesidee bei allen Völkern ein überweltliches Moment enthält, wenn man nur den Begriff „überweltlich" vom Standpunkte des betreffenden Volkes fasst. — Vgl. auch Alfr. Barry (What is Natural Theology?), der sogar hervorheben will, dass vom niedrigsten Fetischdienste bis zum höchsten und reinsten Monotheismus der Glaube an eine persönliche alle Dinge regierende Macht ein allen Religionen gemeinsames Element ist.

[3]) Vgl. auch J. Köstlin a. a. O. S. 30.

Diese Behauptung ist aber völlig unhaltbar. Hätten wir nur die sinnliche Erfahrung, müssten wir auch bei der Relativität aller Dinge stehen bleiben, denn alles, was sinnlich ist, hat nur relative Bestimmungen. Dem Raum müssen wir also z. B. die relativen Bestimmungen Continuität und Diskretion zuschreiben, und durch eine Specifikation des einen oder des anderen dieser beiden Correlate können wir niemals einen wirklichen Raum bekommen, sondern heben dadurch sogar die Raumvorstellung auf. (Bei nichtsinnlichen Begriffen findet gerade das Gegenteil statt. Wenn ich der menschlichen Seele Unsterblichkeit beilege, kann ich das Correlat Sterblichkeit nicht zugleich von der Seele aussagen, und wenn ich vom Menschen beides sagen kann, so hängt das nur davon ab, dass der Mensch als endlich eine Einheit von Gegensätzen ist, und das Correlat der Unsterblichkeit, die Sterblichkeit, kann ja hier auch nur der sinnlichen Seite beigelegt werden.)

Wir können aber nicht nur nicht via negationis zur Idee des Vollkommenen kommen, sondern der Begriff „unvollkommen" setzt sogar die Idee des Vollkommenen voraus. Dies hat Kant selbst trefflich hervorgehoben. „Nun kann sich Niemand eine Verneinung bestimmt denken, ohne dass er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgeborene kann sich nicht die mindeste Vorstellung von Finsternis machen, weil er keine vom Lichte hat; der Wilde nicht von Armut, weil er den Wohlstand nicht kennt".[1])

Um die Verneinung „unvollkommen" denken zu können, muss also die entgegengesetzte Bejahung

[1]) Kr. d. r. V. S. 456.

„vollkommen“ zum Grunde liegen. Dies räumt Kant auch ein, aber, sagt er, wir brauchen „nicht die Existenz eines solchen Wesens, das dem Ideale gemäss ist, sondern nur die Idee desselben voraussetzen, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte, d. i. die des Eingeschränkten abzuleiten“.[1])

Wir brauchen also, nach Kant, nicht die Existenz eines Vollkommenen, sondern nur die Idee desselben, vorauszusetzen, und zu dieser Idee werden wir durch den disjunctiven Vernunftschluss geführt.

Diese Behauptung involviert aber offenbar einen Widerspruch mit dem soeben Gesagten. Brauchen wir nicht die Existenz eines Vollkommenen vorauszusetzen, d. h. brauchen wir keine Erfahrung von demselben, um zu einer Vorstellung des Unvollkommenen zu gelangen, dann braucht der Blindgeborene auch keine Erfahrung vom Lichte, um sich eine Vorstellung von Finsternis zu machen.

Hätte der Mensch nur eine sinnliche Erfahrung, und wäre das Selbstbewusstsein nur eine formale Einheit ohne Inhalt, dann wäre er auch nicht zu den Vernunftideen gekommen.[2]) Wäre die Idee des Vollkommenen nicht im Bewusstsein enthalten, würde der disjunctive Vernunftschluss nicht vorgenommen werden können.[3])

---

[1]) Kr. d. r. V. S. 458.

[2]) Die *reelle* Einheit des Selbstbewusstseins wird übrigens schon dadurch, dass der Mensch zwischen sich selbst und seiner Welt unterscheidet, bewiesen. Das Unrichtige in der Auffassung Kants vom Selbstbewusstsein wird ja auch von Fichte in seiner „Grundlage“ aufs entschiedenste bekämpft.

[3]) Dieses hebt auch Dorner a. a. O. I. 213 hervor, bleibt aber wegen seiner Hegelschen Voraussetzungen bei der Denknotwendigkeit stehen. — Vgl. oben S 31 f.

Wir müssen also eine nichtsinnliche, übersinnliche[1]) „Erfahrung“ haben und nur dadurch, dass Kant dieselbe leugnen will, verwickelt er sich in Widersprüche.[2])

Kann nun aber der Mensch, der also nicht nur sinnlich ist, sondern der auch eine übersinnliche Erfahrung hat, der Grund der Gottesidee sein?

Bestimmungen wie Vollkommenheit und Selbstständigkeit können nicht einem sinnlichen endlichen Ding sondern nur einem geistigen, ewigen Wesen

---

[1]) Mit dem Ausdruck „übersinnlich“ wollen wir die positive Seite des Nichtsinnlichen betonen. — Vgl. Rabus. Logik und System der Wissenschaften, S. 62.

[2]) Wir haben ja auch nach Kant die Erfahrung von der Freiheit und vom kategorischen Imperative, eine Erfahrung, die nicht sinnlich genannt werden kann. Der kategorische Imperativ erklärte Kant aber durch die Autonomie der reinen Vernunft, und dieses „hinderte ihn den richtigen Schluss zu ziehen, dass ein Gesetz einen Gesetzgeber voraussetzt, und dass der Mensch, so wenig er sich selbst gesetzt hat, so wenig auch sein eigener Gesetzgeber sein kann.“ (Schulze. Die Theologie der Offenbarung, ihr Fortschritt etc. Eine Rede. Rostock. 1894.) Durch diese „Autonomie“ verwickelte er sich auch in unauflösliche Widersprüche mit seiner eigenen Lehre vom „radikalen Bösen.“ Hätte er bedacht, dass der unvollkommene Mensch nie der Urheber eines Sittengesetzes, das Vollkommenheit fordert, sein kann, hätte er schliessen müssen, dass das Sittengesetz schliesslich doch von Gott herrühren muss (vgl. Ulrici, Gott und der Mensch I, 694). Nur ein Vollkommener kann ein Gesetz geben: Ihr sollt vollkommen sein. Dieses ist für den Menschen eine absolute Unmöglichkeit und darum heisst es auch: „Ihr sollt heilig sein, *denn Ich bin heilig, Jahve euer Gott.*“ (Lev. 19, 2. Vgl. 11, 44. 45. Vgl. Matth. 5, 48.) Darum sagt auch der Apostel: τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν (Röm. 2:15). Nicht sie haben es geschrieben, Gott hat es geschrieben. Das Recht, das nach ihrem Gewissen von ihnen verletzt worden ist, ist nicht ein von ihnen autonom gegebenes Recht, sondern es ist τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ.

beigelegt werden, und nur ein solches Wesen kann darum Grund der Idee eines Vollkommenen und Selbständigen sein. Wohl findet nun der Mensch in sich selbst eine nichtkörperliche Wirklichkeit, er findet in sich selbst etwas Geistiges und Ewiges, er findet sich als Selbstbewusstsein und Persönlichkeit; dieses ist ja aber nur die eine Seite des Menschen, und wir können nicht durch eine Specifikation dieser Seite zur Idee des Vollkommenen und Selbständigen kommen, denn der Mensch findet sich auch nach dieser Seite *unvollkommen* und *unselbständig* (weil endlich), findet sich als ein *endliches, beschränktes* Selbstbewusstsein; und wieder gilt hier der unumstössliche Satz, den Kant selbst hervorgehoben hat: *Niemand kann eine Verneinung denken, ohne dass er die entgegengesetzte Bejahung zu Grunde liegen habe.*

Dem Menschen können die Bestimmungen Vollkommenheit, Selbständigkeit und systematische Vollständigkeit — Ideen, die er thatsächlich hat, und in Vergleich mit welchen er sich selbst unvollkommen u. s. w. findet — nicht beigelegt werden. Der Mensch (weil endlich) kann also nicht der Grund des Inhalts seines eigenen Bewusstseins sein, sondern dieses kann nur ein Wesen sein, dem jene Bestimmungen beigelegt werden können, d. h. eine absolute Persönlichkeit, *Gott.*

Die Gottesidee, die in unserem Bewusstsein thatsächlich enthalten ist, können wir nicht selbst produciert haben, sie muss von Gott hervorgebracht sein. Von etwas Nichtseiendem kann aber nichts hervorgebracht werden. Also: Gott muss in objektiver Wirklichkeit, d. h. von unserem Denken unabhängig, existieren.

Gott existiert in objektiver Wirklichkeit; eine absolute, d. h. unbedingte (nur von sich selbst bedingte) Persönlichkeit ist da.

Wenn dieses nun philosophisch bewiesen werden kann, welche Bedeutung dürfen wir einem solchen Beweise beilegen? Bedeutet es vielleicht, dass wir Gottes Wesen vollständig erkennen können? Nein. Dass dieses eine Unmöglichkeit ist, folgt unmittelbar aus unserer Endlichkeit und aus der Unendlichkeit, die wir Gott beilegen müssen. Unsere Erkenntnis Gottes kann wohl von unwahren Momenten einigermassen befreit werden, aber vollständig kann diese Erkenntnis nicht werden, weil der Unendliche vom Endlichen nicht begriffen und noch weniger vorgestellt werden kann, denn unsere Kategorien reichen nicht aus, wenn es gilt den Unendlichen zu fassen.[1])

Wenn wir aber trotzdem rein philosophisch die Existenz eines persönlichen Gottes beweisen können, ist dann nicht die Offenbarung überflüssig?

Fragen wir uns zuerst: haben wir wirklich ohne die Offenbarung Gottes seine Existenz beweisen können? Sind wir nicht davon ausgegangen, dass die Gottesidee thatsächlich in unserem Bewusstsein enthalten ist, und haben wir nicht dann nachzuweisen versucht, dass diese Idee — (wie Ulrici sagt — „aus keiner Naturanschauung, keiner Welt- und Selbstbetrachtung entsprungen sein kann“[2]), sondern auf eine unmittelbare Thätigkeit Gottes zurückgeführt werden muss? Aber dann ist ja auch die unleugbare Thatsache, von der wir ausgegangen sind, das *fundamentum demonstrationis,* nichts anders als *die Selbstoffenbarung Gottes in unserem Bewusstsein.*

---

[1]) Vgl. Trendelenburg. Logische Untersuchungen, S. 477.
[2]) Ulrici. Gott und der Mensch. I, 703.

Von einer solchen Selbstoffenbarung Gottes spricht auch die Heilige Schrift. So sagt Paulus in seiner Rede in Lystra: οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν, „Er (Gott) hat sich nicht unbezeugt gelassen" (Act. 14 : 17), und wenn es auch durch das hinzugefügte ἀγαθουργῶν und die näheren Bestimmungen: „da er euch vom Himmel Regengüsse gab und fruchtbare Zeiten, und erfüllte eure Herzen mit Nahrung und Freude", hervorgeht, dass der Apostel hier am nächsten die äussere Form der revelatio generalis, die Bezeugung Gottes in der Natur, im Auge hat, so ist doch hier derselbe Gedankengang, den wir in unserem Beweis gebraucht haben, unverkennbar. Von etwas Nichtseiendem kann nichts hervorgebracht werden, und darum bezeugt sich Gott durch seine Wohlthaten, durch die Güter, die Er, der Gute, den Menschen giebt, als der wahrhaftig existierende, lebendige Gott.[1])

Wenn diese Stelle, wie gesagt, hauptsächlich auf die Bezeugung Gottes in der Natur (wie z. B. auch Ps. 8, Ps. 19 u. a.) hinweist, so glauben wir dagegen in Act. 17 : 27—28 eine unverkennbare Hinweisung auch auf die innere Form der revelatio generalis zu finden. Der Apostel sagt da zu den Athenern, dass Gott gemacht hat, dass von Einem her alle menschlichen Völker auf dem ganzen Erdboden leben und hat vorausbestimmte Zeiten und die Grenzen des Wohnens für sie angeordnet, *dass sie Gott suchen sollen, ob sie ihn etwa finden und fühlen möchten* (εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν), *der ja*

[1]) Vgl. Nösgen. Commentar über die Apostelgeschichte des Lukas, S. 270: „Wenn Paulus nun von dem lebendigen Gott sagt: οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν, so giebt er damit eben die ἀμαρτυρότης als das Kennzeichen der θεοὶ μάταιοι aus". — Vgl. auch Stier. Reden der Apostel I, 292.

nicht ferne ist von einem jeden von uns (καίγε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστος ἡμῶν ὑπάρχοντα). *Denn in ihm leben und weben und sind wir* (ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν), wie auch einige von euern Dichtern gesagt haben: *des Geschlecht wir auch sind* (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν).

Gott ist nicht ferne von einem jeden von uns, sagt der Apostel, denn in ihm leben und weben und sind wir. Sind wir aber in Gott, so ist auch Gott in uns, und diese Worte, welche erklären, dass Gott nicht ferne von einem jeden von uns ist, weisen also — wie auch Nösgen hervorhebt — auf die in der Schöpfung durch Gott begründete Gemeinschaft mit ihm hin.[1]) Darin liegt auch die Möglichkeit, dass wir durch das ψηλαφᾶν (eigentlich *tasten*) Gott finden können.

So weit wir im natürlichen Zustande Gott erkennen können, erkennen wir ihn — wie Trendelenburg sagt — durch das in uns, was in uns göttlichen Geschlechts ist[2]), und auf „die Ahnungen und unwillkürlichen Geständnisse der Weisen von noch vorhandenen Spuren des göttlichen Ebenbildes“ will der Apostel mit der Citation hinweisen.[3])

Derselbe Gedanke begegnet uns in vielleicht noch prägnanterer Form in Röm. 1 : 19: *„Das von Gott Erkennbare ist in ihnen*[4]) *offenbar, denn Gott hat*

---

[1]) Vgl. Nösgen. Commentar über die Apostelgeschichte des Lukas, S. 329.

[2]) Vgl. Trendelenburg. Log. Unters. S. 507.

[3]) Vgl. Stier a. a. O. II, 93.

[4]) Beck übersetzt wegen V. 20 „in und unter ihnen“ (Erklärung des Briefes Pauli an die Römer, S. 120).

es ihnen geoffenbart" (τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αυτοῖς ἐφανέρωσεν).

Von Gott ist auch dem natürlichen Menschen etwas erkennbar,[1]) sagt der Apostel, *denn Gott hat sich ihnen geoffenbart,* „damit sie ohne Entschuldigung seien, darum nämlich, weil sie Gott wohl erkannt, aber ihn nicht als Gott gepriesen noch gedankt haben, sondern eitel geworden sind in ihren Gedanken und ihr unverständiges Herz sich verfinstert hat." (V. 21).

So sind sie, da sie sich für weise hielten, zu Thoren geworden (V. 22), und nur „die Thoren sprechen in ihrem Herzen: Es ist kein Gott" (Ps. 14:1).

Achten sie aber auf die natürliche Offenbarung Gottes so werden sie erkennen, dass Er da ist, denn wenn Gott in seiner Grösse und Herrlichkeit den

---

[1]) Mit Cremer, Godet, Hofmann, Rückert, Tholuck, Weiss u. A. übersetzen wir „das Erkennbare", was ja auch unleugbar die klassische Bedeutung des τὸ γνωστὸν ist. Die Übersetzung „das Bekannte" (Beck, Meyer u. A.), wofür man den Sprachgebrauch der LXX angeführt hat, scheint uns hier — wie auch Godet (Commentar zu dem Brief an die Römer, Bearb. v. Wunderlich, S. 111) hervorhebt — zu einer Tautologie zu führen (vgl. auch Weiss, Der Brief an die Römer, S. 77), und wenn man Bedenken hat, dass „das Erkennbare" zu viel umfassen würde, antworten wir mit Rückert (Commentar über den Brief Pauli an die Römer, I, 66), dass Paulus das speciell Geoffenbarte nicht zum γνωστὸν rechnet, sondern einen Unterschied zwischen γνῶσις und ἀποκάλυψις macht (vgl. Godet a. a. O. S. 111). Wenn wir aber auch „das Bekannte" oder *notitia Dei* (Lange und Philippi; vgl. auch Luthers Übersetzung: „das man weiss, dass Gott sei") übersetzen, kann diese Kenntnis Gottes des Zusammenhanges wegen doch nur auf eine innere, natürliche Offenbarung bezogen werden.

Menschen auch unbegreiflich ist (weil der Unendliche vom Endlichen nicht gefasst werden kann), so ist Er ihnen doch nicht völlig unbekannt, sondern erkennbar „in dem Grade, als er sich uns zu erkennen geben will und zu erkennen gegeben hat“,[1]) und das hebt auch der Apostel hervor, wenn er die Möglichkeit des τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ, dadurch erklärt, dass ὁ θεὸς αὐτοῖς ἐφανέρωσεν. „Gott wird“ — wie Godet sagt — „nicht erkannt wie ein gewöhnlicher Gegenstand; wenn er erkannt wird, so giebt er sich selbst zu erkennen.“ [2])

Schliesslich erinnern wir auch daran, dass Gott sich im Gewissen und im Sittengesetz den Menschen offenbart (vgl. S. 45 Anm.).

Von der Selbstoffenbarung Gottes im menschlichen Bewusstsein zeugt also die Heilige Schrift, und nur in der Selbstoffenbarung Gottes in unserem Bewusstsein haben wir auch ein fundamentum demonstrationis für unseren Beweis finden können, und dass wir nur dadurch Gott erkennen können,

---

[1]) Nösgen. Geschichte der Apostolischen Verkündigung, S. 214. – Dieses „zu erkennen geben“ will Nösgen aber nicht mit „offenbaren“ gleichsetzen, weil er den letzteren Ausdruck im engeren Sinne fasst. Er giebt aber zu, dass unsere Stelle auf eine Uroffenbarung zurückweist, welche mit und mittelst der Schöpfung an die ersten Menschen ergangen ist. „Von ihr stammt nun allerdings eine natürliche Gotteserkenntnis her und hat sich, so weit sie nicht infolge des immer höher steigenden Sündenverderbens aufgehalten ist, auch fortgepflanzt.“ Vgl. Nösgen. Wesen und Umfang der Offenbarung nach dem Neuen Testament (in der Monatschrift: Der Beweis des Glaubens, 1890). — Vgl. Kähler. Die Wissenschaft der christl. Lehre, S. 146 f.

[2]) Godet a. a. O. S. 112. — Vgl. auch Tholuck. Commentar zum Brief an die Römer, S. 64.

dass er sich selbst uns zu erkennen giebt, hat auch der erste grosse Begründer des ontologischen Gottesbeweises, Anselm von Canterbury, tief gefühlt und gewusst. Darum hat er auch seinem Beweise die Überschrift: *Fides quaerens intellectum,* gegeben, und er fängt seine Beweisführung mit dem Gebet an: Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire intelligam: quia es, sicut credimus et hoc es, quod credimus.[1]) Der ganze Beweis ist auch in der Form eines Gebets gehalten und schliesst mit den Worten: Gratias tibi bone Domine, gratias tibi: quia quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante: ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

Wenn wir nun aber mit Hülfe der natürlichen Offenbarung auf philosophischem Wege das Dasein Gottes beweisen können, warum brauchen wir dann noch eine specielle Offenbarung?

Die einfachste Antwort lautet: der Sünde wegen.

Durch die Sünde ist die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott, welche in der Schöpfung gesetzt worden ist, wohl nicht völlig aufgehoben, aber gestört. Durch die Sünde ist unsere Empfänglichkeit für die natürliche Offenbarung Gottes zu einem Minimum heruntergebracht. Durch die Sünde ist nicht nur der Wille unfrei, sondern auch das Erkennen ein irrendes geworden.

Ohne die Selbstoffenbarung Gottes kann Gott — wie wir nachgewiesen haben — von uns nicht

[1]) Vgl. auch die bekannten Worte cap. I am Schluss: Desidero intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum; neque enim quero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam.

erkannt werden. Von Anfang an hat sich aber Gott in dem Logos dem Menschen geoffenbart. Er, der Logos, war (und ist) das Licht — das Medium des Sehens[1]) — der Menschen. „Ohne ihn haben sie weder Erkenntnis von ihm noch von sich selbst, nur in seinem Lichte, das von ihm ausgeht, und das von ihm als dem Lichte ausgehen muss (denn des Lichtes Natur ist zu leuchten), sehen die Menschen sich selbst und ihn, den Logos, das Licht; wie schon Ps. 36, 10: Bei dir ist die Quelle des Lebens, und in deinem Lichte sehen wir das Licht. Der Logos, die Quelle des Lichtes für die Menschen, *kann* sich nur *selbst* offenbaren, denn kein anderes Licht giebt es, um dies zu bewirken, und *muss* sich offenbaren, um erkannt zu werden von denen, welche fähig sind, sein Licht zu empfangen, die Organe für das Licht haben, wie die Menschen, die im sonnenhaften Auge das Organ für das Sonnenlicht besitzen".[2])

Wie steht es nun aber nach dem Sündenfall?

Das Licht (seinem Wesen nach) „leuchtete, erleuchtete aber nicht, sofern die Finsternis sein Licht nicht aufnahm und erfasste".[3])

Wovon hängt das nun ab? Da es vom Lichte nicht abhängt, muss es von den Organen für das Licht abhängig sein. Diese sind nicht mehr fähig das Licht zu empfangen. Das Auge, welches das Licht empfangen soll, ist durch die Sünde verfinstert worden. Vollständig blind ist es wohl nicht; es könnte, wenn es wollte, wohl nicht mehr klar sehen, aber doch einen Schimmer des göttlichen Lichtes

[1]) Schulze. Vom Menschensohn und vom Logos, S. 137.
[2]) Schulze. a. a. O. S. 138 f.
[3]) Schulze a. a. O. 147.

noch vernehmen. Das Auge des sündigen Menschen liebt aber die Finsternis mehr als das Licht, es flieht das Licht und verliert so mehr und mehr das Vermögen, auch einen Schimmer des Lichtes zu empfangen.

So ist es dem natürlichen Menschen nach dem Sündenfall wegen der Erbsünde unmöglich eine wahre Gottesfurcht, einen wahren Glauben an Gott zu haben (vgl. C. A. II), aber es ist ihm doch noch ein dunkel Fünklein (obscura aliqua scintillula) der Erkenntnis, dass ein Gott sei (F. C. Sol. decl. II, 9) geblieben.[1])

Ohne dieses Fünklein wäre das Auge nicht nur verfinstert, sondern vollständig blind, und dann fehlte auch die Fähigkeit, wodurch es dem Menschen möglich ist, die specielle Offenbarung Gottes zu empfangen und zu erkennen.

Um zu einer wahren Gottesfurcht, zu einem wahren Glauben an Gott zu kommen, braucht der Mensch aber, dass sein Auge von der Macht der Finsternis befreit wird. Der Logos muss darum um das, was er auch nach dem Sündenfall seiner Bestimmung nach war, in Wirklichkeit zu sein, in anderer Weise erscheinen und wirken[2]), und so kam das Licht in die Welt, καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.

Durch Jesus allein, der das Licht der Welt ist (Joh. 8 : 12; 9 : 5. Vgl. auch 12 : 35, 46), kommen wir zu einer wahren Gotteserkenntnis, durch ihn lernen wir zu erkennen nicht nur *dass* Gott ist, sondern auch *was* er ist. Wir lernen erkennen, dass Gott Jesu Christi Vater ist und durch ihn

---

[1]) Vgl. Nösgen. Symbolik, S. 181.
[2]) Schulze. a. a. O. S. 147.

auch unser Vater sein will. Wir lernen den dreieinigen Gott, durch den allein wir Sündenvergebung bekommen können, erkennen.

Durch Achten auf die natürliche Offenbarung Gottes hätten wir — wenn wir nicht durch die Undankbarkeit in den Zustand gekommen wären, dass wir in unseren Gedanken eitel geworden wären — seine ewige Kraft und Gottheit (Röm. 1 : 20), seine Güte (Act. 14 : 17) und seine Gerechtigkeit (Röm. 1 : 32; 2 : 15) einigermassen erkennen können; die sündenvergebende Gnade Gottes können wir aber nicht auf diese Weise kennen lernen, denn diese ist uns erst in Jesus Christus geoffenbart worden.

Sündenvergebung, Frieden mit Gott, Wiederherstellung der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott das ist es, was wir vor allem brauchen, und dazu kann uns die natürliche Offenbarung nimmermehr verhelfen; sie kann nur das Bewusstsein unserer Sünde in uns erwecken. Wird uns aber dieses Bewusstsein klar, dann lernen wir auch das Bedürfnis einer Versöhnung mit Gott erkennen und uns nach dem sehnen, was uns nur in der speciellen Offenbarung gegeben werden kann.

So sehen wir, dass ein philosophischer Gottesbeweis, wenn er noch so unumstösslich sei, uns nie zu einer Gotteserkenntnis führt, welche uns das, was wir vor allem brauchen, geben könne, denn eine solche Gotteserkenntnis können wir nur im Glauben an Jesus Christus gewinnen, im Glauben an den, der gesagt hat: Niemand kennt den Vater ausser der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will (Matth. 11 : 27).

Wenn aber also der ontologische Beweis für das Dasein Gottes nicht in der eigentlichen Glaubens-

lehre seinen Platz hat, so ist er doch für die Fundamentaltheologie von grosser Bedeutung, und seine Aufgabe ist, das trotz der Sünde noch vorhandene aber dunkel gewordene Bewusstsein von Gott zur möglichsten Klarheit zu erheben, und wenn er diese Aufgabe erfüllt, so kann er als ein Mittel dienen, den Behauptungen des Atheismus sowie anderen antitheistischen Denkweisen wie Pantheismus und Deismus zu widerlegen. Ohne selbst Licht geben zu können, kann er auf diese Weise vom Lichte zeugen: er kann nicht den wahren Gott fassen, er kann aber den Saum seines Gewandes berühren.

Verzeichnis
der
behandelten oder citierten Schriftsteller.

Anselmus 11—13. 29. 33. 39. 52.

Baader 29.
Barry 42.
Baumgarten 18. 32.
Bayle 42.
Beck 49. 50.
Bertling 37.
Biedermann 30.

Caird 30.
Campanella 39.
Cartesius 14—16. 23. 29. 33. 39—40.
Chalybäus 30.
Cicero 41.
Cremer 50.

Daub 36.
Döderlein 38.
Dorner 31—32. 44.

Falckenberg 40.
Fichte 28. 44.
Fischer, K. 40.
Fortlage 24.

Gaunilo 12.
Godet 50. 51.

Hasse 13.
Hegel 28. 29.
Hettinger 40.
Heyder 32.
Hofmann 50.

Jahncke 13. 40.

Kähler 51.
Kahnis 30.
Kant 18—38. 42. 43—46.
Köstlin, J. 39. 42.

Lange 50.
Leibniz 16. 17. 25. 26. 29. 33.
Lipsius 38.
Luther 50.

Mendelssohn 18.
Meyer 50.
Müller, Max 41.

Nösgen 48. 49. 51. 54.

Peip 32.
Pfleiderer 30.
Philippi 50.

Rabus 45.
Ritschl 39.
Rückert 50.
Runze 13. 18. 35.

Sachsse 39.
Schelling 28.
Schleiermacher 30.
Schmidtborn 33—35.
Schulze, L. 45. 53. 54
Sigwart 27. 36.
Spinoza 16. 27.
Stier 48. 49.
Strauss 29.
Strauss, V. 41.

Tholuck 50. 51.
Thomas ab Aquino 12.
Trendelenburg 17. 47. 49.

Ulrici 45. 47.

Weiss, B. 50.